Heidegger, Agamben e o animal

Jonatas Ferreira

Ao passar a fronteira ou os fins do homem, chego ao animal:
ao animal em si, ao animal em mim e ao animal em falta de si-mesmo,
a esse homem de que Nietzsche dizia, aproximadamente,
não sei exatamente onde, ser um animal ainda indeterminado,
um animal em falta de si-mesmo.
Derrida, 2002, p. 15.

A metafísica é uma interrogação na qual nos inserimos de modo questionador
na totalidade e perguntamos de uma tal maneira que, na questão,
nós mesmos, os questionadores, somos colocados como questão.
Heidegger, 2006, p. 11.

Introdução

Há um conjunto de fenômenos contemporâneos que as ciências humanas costumam designar de "dessimbolizadores". Já ouvi algumas coisas a esse respeito: que a única democracia que hoje podemos almejar é a do consumo (Lipovetsky), que as várias formas de investimento corporal com as quais nos deparamos seriam algo como a emergência do Real lacaniano (Dany-Robert Dufour), que assistimos ao fim das utopias, ao fim da crítica (Baudrillard e Virilio), à emergência do biopoder como quintessência do político (Agamben, Negri), à transformação do labor na essência de todas as relações sociais (Arendt), à conversão da "vida nua" em campo prioritário de investimentos

culturais, políticos, existenciais (Agamben). Minhas alunas de pós-graduação, que fazem dissertações e teses no campo da sociologia do corpo, não parecem mais otimistas: falam do fim da terapia, da medicalização da vida, da sertralinização dos humores, do "império do efêmero", da ditadura da juventude. Meus colegas lacanianos falam na morte do pai. Aumentou a criminalidade? Isso não é de espantar uma vez que o pai morreu. Há uma cultura do pânico se instalando? Segue o cortejo fúnebre do pai. Em todo caso ainda caberia perguntar se poderíamos entender esse conjunto de conclusões distópicas não como parte de um "diagnóstico" sofisticado de nossa situação, mas como parte de "sintomas" mais profundos que devem ser objeto de reflexão.

Já na década de 1930, Martin Heidegger (2006) advertia acerca do perigo de um certo sociologismo, que ele chamava de "filosofia da cultura", um tipo de pensar distanciado em que quadros culturais e históricos amplos são traçados sem que o intelectual se veja implicado neste ou naquele enquadramento cultural. Uma forma de reflexão, portanto, metafísica, em que um olhar transcendente cataloga as pequenas e grandes misérias da história da humanidade – e, eventualmente, lacrimeja. Embora não tenha nada a dizer diretamente a propósito do conjunto de questões que absorvem minhas alunas ou amigos lacanianos, e no que pese sua crítica àqueles que chegam facilmente a uma *Weltanschauung* das sociedades contemporâneas, Heidegger parece alimentar essa visão pessimista. De fato, não há como evitar esse tipo de conclusão sombria, uma vez constatado o niilismo como essência de nossa cultura tecnológica e, portanto, fundamento do imperativo da aceleração e da disponibilização total dos entes. Também não obtemos outro tipo de conclusão quando consideramos a afirmação heideggeriana de que a própria linguagem teria sido apropriada pelas demandas de desempenho das tecnologias de informação e comunicação. Tudo isso é compatível com diagnósticos tais como dessimbolização, morte do pai, investimento no concreto do corpo, perda de valores supremos. Se mesmo a linguagem, âmbito em que o pensar se realiza, encontra-se mobilizada pela técnica, por seu afã inovador, acelerador, em que espaço a crítica seria possível? Essa linha de argumentação é bem conhecida pelos estudiosos de Heidegger e diz respeito, sobretudo, às suas contribuições da década de 1960, entre as quais podemos mencionar *Língua de tradição e língua técnica* e *A caminho da linguagem*. Cito aqui o próprio Heidegger:

> Ora é precisamente esta concepção corrente da língua que se vê não somente avivada pelo fato da dominação da técnica moderna, mas reforçada e levada exclusivamente ao extremo. Ela reduz-se à proposição: a língua é informação. [...] em que medida o

que é próprio da técnica acaba por se impor à língua levando à sua transformação em pura informação, de tal maneira que provoca o homem, quer dizer, obriga-o a assegurar a energia natural e a colocá-la à sua disposição? (Heidegger, 1999, p. 33)

E em outra passagem:

O "grande perigo" é que "a maré da revolução tecnológica que se aproxima na era atômica pode cativar, enfeitiçar, ofuscar e iludir o homem de tal modo que o pensar calculador pode algum dia ser aceito e praticado como único modo de pensar" (Heidegger *apud* Dreyfus, 1993, p. 305).

O desafio que o pensamento heideggeriano apresenta é, portanto, poder discorrer acerca de "nossa situação" histórica sem pensar o ser humano como coisa dada, como pergunta respondida por suas determinações culturais: "e isto porque estes diagnósticos e prognósticos somente nos fornecem um papel e nos desconectam de nós mesmos, em vez de nos auxiliar no intuito de nos encontrarmos" (Heidegger, 2006, p. 93). Como é possível pensar a humanidade do ser humano, os constrangimentos que resultam da condição histórica na qual esse ser se realiza e se perde, mantendo-nos ao mesmo tempo abertos à ideia fundamental de que *o ser humano é aquele cuja essência é um estar sempre a caminho*[1]? Se essa definição é verdadeira, ser-nos-ia logicamente inconcebível totalizar o ser humano, obter dele uma mirada transcendente que o objetivasse e disponibilizasse de algum modo. "Filosofia é o contrário de todo aquietamento e asseguramento" (*Idem*, p. 24). Por isso, a resposta que Heidegger oferece à questão acima é: faz-se necessário refletir sobre essa desconexão que o sociologismo e a filosofia da cultura promovem entre o ser do ser humano e seu mundo, sobre essa distância que nos arrasta para um "tédio profundo", sob cuja influência o mundo e a tarefa intelectual parecem submergir em niilismo.

Em *O aberto*, Giorgio Agamben (2004) parece se concentrar nas questões que daí decorrem. Comentando as 180 páginas que, em *Os conceitos fundamentais da metafísica*, Heidegger dedica a pensar o que ele próprio denomina "chatice profunda", ou "tédio profundo", Agamben pretende se concentrar em um ponto específico daquela análise, a saber, a relação entre o humano e o animal – caso possamos aceitar que do ponto de vista de tal abordagem alguma relação aqui se pode estabelecer, ou que ainda a eventual impossibilidade desse vínculo nos diga respeito. No conhecido *Carta sobre o humanismo* essa relação já é problematizada do seguinte modo: porque a

1. Ver Haar (1990, p. 96): "O homem é *Dasein*, um ente tal que o seu ser-no-mundo, tal como o modo de ser do ente diferente dele mesmo, está 'eternamente' em questão no seu próprio ser. 'Em questão': numa possibilidade de sentido, ou cujo sentido está em suspenso".

pergunta fundamental que o humanismo produz é sempre "*o que* é o ser humano?", entendendo e dispondo o ser humano, portanto, em meio à totalidade dos entes, *o humanismo no fundo reduz o humano à condição de animal, à condição de um "que" – ainda que lhe confira algum tipo de qualidade específica: a inteligência, a fala, o luto etc.* O animal é o horizonte a partir do qual o humanismo tende sempre a pensar o ser humano – e é ao mesmo tempo o seu impensado. Aqui é necessário dizer que a redução do *humanitas* ao *animalitas* é apenas uma forma diferente de expressar a desconexão, distância sobre a qual falávamos e que torna o mundo impenetrável, tedioso. Ou seja, tal gesto filosófico torna o niilismo inevitável precisamente ao cancelar, ao não encarar de modo que seja radical o suficiente, a questão da essência do humano.

De início, entretanto, poderíamos apenas perguntar: o que é mesmo o animal? Em *Carta sobre o humanismo*, ao problematizar a reflexão metafísica acerca da essência do humano, Heidegger parece deixar em suspenso aquilo que parece incontornável, da perspectiva de sua filosofia, e também "o mais difícil", nomeadamente, pensar o animal. Heidegger recusa naquele momento a violência que funda a filosofia ocidental e que permaneceria, deste modo, irrefletida. Se um mergulho nos limites do humanismo é inadiável para o projeto filosófico de uma *Destruktion* da metafísica, todavia, aquela violência não poderia ser apenas evitada. Não é exatamente o animal dotado de capacidade reflexiva e cognitiva, o bicho dotado de razão que a metafísica assume como definição essencial do ser humano? E assim: o que é um animal? Seja o que for, ele abre o espaço fundamental dentro do qual a filosofia política de Giorgio Agamben é compelida a analisar para discutir os caminhos biopolíticos do humanismo.

Desse lugar inabitável, isto é, o animal em sua essência, a discussão promovida em *O aberto* encaminha-se claramente em direção a um objetivo: aprofundar o conceito foucaultiano de biopoder mediante a reflexão heideggeriana acerca do humanismo – atitude que, de resto, marca sua contribuição filosófica recente. Ora, um elemento fundamental da apropriação crítica do conceito de biopoder, tal como propõe Agamben, é dado pela ampliação de seu espectro histórico. Para ele, o conceito de biopoder, ou seja, dessa "animalização do homem efetuada por tecnologias políticas as mais sofisticadas" (Agamben, 1997, p. 11), não diz respeito apenas à forma como a política passou a ser exercida nos últimos duzentos anos. A "exclusão inclusiva" da vida nua foi um elemento fundamental na própria construção da ideia de civilização ao longo da história do Ocidente. Mas a

"vida nua", a vida biológica pura e simples, é a vida do animal. Aquilo que Foucault via como um traço recente dessa história deveria ser, portanto, consideravelmente ampliado. Cito, a esse respeito, um trecho conhecido do *Homo sacer*:

> A tese de Foucault deverá a partir de então ser corrigida, mais ou menos completada, no sentido de que aquilo que caracteriza a política moderna não é a inclusão da zoe na pólis, em si bastante antiga, nem simplesmente o fato de que a vida como tal torna-se um objeto eminente de cálculos e previsões do poder estatal; o fato decisivo é antes que, paralelamente ao processo em virtude do qual a exceção torna-se em todo lugar a regra, o espaço da vida nua, situada em princípio à margem da organização política, finda progressivamente por se confundir com o espaço do político (*Idem*, p. 17).

Poderíamos chamar a esse gesto teórico de uma heideggerização de Foucault – este último demasiado comprometido com certa periodização sociológica, com a originalidade da modernidade no Ocidente, para radicalizar as conclusões a que ele próprio chegara. Como vimos, Heidegger já afirmara em 1946 que a metafísica como um todo não consegue pensar a dignidade do humano, sua exceção, num terreno suficientemente elevado, por pensá-lo a partir do animal. O outro do humanismo para ele é o animal, assim como o outro do civilizado para Agamben é o *homo sacer*, a vida nua, a vida animalizada que sempre teria constituído espaço privilegiado de elaboração do político no Ocidente. Essa alteridade é aqui uma espécie de consciência culpada à qual sempre retornamos, mesmo quando pensamos que não, pois nada nos define tão bem quanto aquilo a que nos opomos com veemência, com paixão.

Pensar junto com Agamben e Heidegger essas duas ideias que se confundem (isto é, o *animalitas* de Heidegger e a *vida nua* de Agamben) é também a oportunidade de pensar o niilismo no Ocidente, ou seja, a queda do humano no automatismo animal – deste ser que, tendo continuamente constituído o horizonte imediato da concepção ocidental da essência do humano, nunca foi suficientemente pensado. A metafísica confunde o modo como o ser humano, o animal e o ser inanimado existem no mundo. Isto é, *ela se estrutura sobre uma confusão entre* "*ser-aí*", que nos remete à abertura do ser humano para o mundo, "*ser vivo*", que nos indica o modo como o animal "subsiste" em seu ambiente, e "*ser dado*", espaço em que os seres inorgânicos estão dispostos. Para ambos os filósofos, a sociobiologia e o darwinismo social seriam apenas casos limites

da cultura ocidental e dessa confusão que confisca *a dignidade específica do ser humano*. Essa dignidade reside em ser ele o *único capaz de colocar sempre a sua relação com o mundo em questão, o único ser que está sempre a caminho, que estrutura suas possibilidades sobre sua própria finitude*. Para Agamben, podemos inferir, a cultura contemporânea, expressão técnica consumada do biopoder, redunda na animalização do ser humano, do seu empobrecimento ontológico, e essa postulação é totalmente compatível com a tese de realização do niilismo pela tecnociência, que mencionamos acima. E assim podemos entender suas conclusões mais célebres acerca do limite da política moderna. O campo de concentração, a redução do ser humano à condição de vida nua, pertence de modo umbilical à cultura ocidental e à sua consumação como niilismo.

Em todo caso, o que é mesmo o animal para que possamos falar de antemão acerca do perigo que o seu automatismo implica para o mundo civilizado, para que possamos dizer que o campo de concentração pertence à cultura ocidental de modo inextricável? A pergunta insiste em afirmar sua importância.

Neste ensaio, seguiremos a exegese agambeniana de *Os conceitos fundamentais da metafísica*, buscando apreciar de forma crítica suas conclusões. Nossa pergunta preliminar é simplesmente: em que medida tal apreciação desse texto fundamental consegue pensar a relação humano-animal em um espaço teórico em que a metafísica possa ser não evitada, mas colocada em questão, posta em aberto. Ao realizar tal esforço, temos em mente dois textos derridianos acerca de tal relação: *O animal que logo sou* e o segundo capítulo de *Margens da filosofia*, isto é, "Os fins do homem". Esses textos não apresentam apenas uma ligação de conteúdo com o nosso tema, mas estabelecem um diálogo direto e célebre com as questões abertas por Martin Heidegger e que aqui trataremos. Espero com esse esforço estar oferecendo subsídios para a reflexão de minhas alunas, além de algumas respostas para mim próprio, tocado como sempre fico com o discurso pessimista de meus colegas lacanianos e de todos aqueles que não sabem o que fazer da pá com a qual enterraram a última metanarrativa. Porém, acredito que o tema aqui discutido é central para pesquisadores envolvidos com um espectro bem diverso de questões sociológicas e filosóficas, pois acredito não haver rigorosamente uma área de investigação da cultura ocidental que não se defronte com a contemporaneidade do niilismo.

O aberto

Como forma de introduzir nosso problema, é possível recordar aqui algumas incursões destacadas no terreno movediço que é a relação entre o ser humano e o animal. Todos haveremos de recordar, por exemplo, a pergunta que se coloca Rousseau no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*: o que separaria o homem do animal-humano? A resposta é permeada de aporias, de resto, usuais nesse tipo de reflexão[2]. Rousseau tenta, senão solucionar, conviver e equacionar essa tensão listando alguns traços distintivos de nossa condição: *a linguagem*, *a capacidade de abstração*, *a noção de propriedade*. Entre essas três capacidades, a fala parece ocupar um lugar central. Ela pressupõe capacidade de abstração; sem ela, designar o que é próprio e o que é impróprio seria impossível de ser concebido; sem ela, não existem condições lógicas de abstrair experiência da vida concreta. Hegel também tem algo a dizer a esse respeito, sobretudo o Hegel de obras como *Sistema da vida ética*, *Filosofia real* e *Fenomenologia do espírito*. O trabalho humaniza o ser humano; é ele que o torna um ser indireto, um ser capaz de estabelecer um hiato entre desejo e fruição, *ou seja, um ser capaz de laborar*. Entre o ser humano e o animal, o trabalho demarcaria uma fronteira fundamental. O ser que labora conhece necessariamente a ideia de tempo, sendo, portanto, capaz de separar experiência subjetiva e realidade objetiva e de constituir categorias universais, como mundo, humano etc. Desnecessário dizer o quanto podemos escutar os ecos desse tipo de elaboração na obra de Marx e, cronologicamente mais distante, na obra de um hegeliano que interessará a Giorgio Agamben: Alexandre Kojeve. Este último é um pensador importante na difusão da ideia de fim da história na França do século XX, como todos haveremos de lembrar. É Kojeve (2002, p. 11) quem afirma, na *Introdução à leitura de Hegel*:

> O Ser do homem, o Ser consciente de si, implica e supõe o desejo. A realidade humana só se pode constituir e manter no interior de uma realidade biológica, de uma vida animal. Mas se o desejo animal é condição necessária da consciência-de-si, não é condição suficiente. Sozinho, esse desejo constitui apenas o sentimento de si.

Aqui entramos num terreno que interessa Agamben por motivos que ficarão claros. Com Kojeve e Hegel, ele se pergunta como seria o ser humano quando todas as suas potencialidades fossem realizadas, quando a historicidade de sua condição de *ser indireto*, *de ser ansioso*, pudesse ser

2. Ver a esse respeito, por exemplo, Bernard Stiegler (2001).

superada pela realização da razão no mundo. Não precisamos ser hegelianos para perceber a utilidade desse exercício. Vejamos. Pensar a realização das potencialidades do ser humano significa debruçar-se sobre sua essência, sobre seu caráter distintivo. A razão seria neste contexto concebida como traço que nos dignificaria ante o conjunto dos seres vivos. Mas uma vez realizada sobre a terra, uma vez equacionada a tensão sobre a qual ela opera, o que seria o ser humano? Uma resposta a essa pergunta é oferecida com as próprias palavras de Kojeve:

> [...] o "estilo de vida americano" era o tipo de vida próprio ao período pós-histórico, a presença corrente dos Estados Unidos no mundo prefigurando o futuro "eterno presente" de toda a humanidade. Assim, o retorno do homem à animalidade aparecia já não como uma possibilidade ainda por vir, mas uma certeza já no presente (Kojeve *apud* Agamben, 2004, p. 10).

Curioso retorno que nos ajuda a apreciar de modo crítico algumas das preocupações religiosas que devem estar na ideia de final da história. O saber e o trabalho, como todos haveremos de nos lembrar, são, segundo a cultura judaico-cristã[3], tanto as marcas de nossa queda, como a dádiva divina que nos posiciona acima dos demais seres vivos. Nossa redenção, entretanto, far-nos-ia retornar à condição de animais, ovelhas, do Divino Pastor. E isso o próprio Agamben nos ajuda a perceber quando se detém a analisar algumas imagens apocalípticas nas quais os justos, aqueles que adentrarão o paraíso, são retratados de um modo peculiar: suas faces não são mais humanas, mas são faces de animais. A verdade é que a tradição judaico-cristã é prenhe de uma ambiguidade fundamental no que diz respeito à relação humano-animal. O homem é o ápice da criação, o senhor da natureza, mas o homem justo, o homem santo, é um cordeiro. O próprio cristo é comparado a uma ovelha sacrificada para que a humanidade como um todo pudesse ser salva. Em suma, nossa animalidade de algum modo é uma maldição, pois aponta para nossa precariedade biológica, nossa perecibilidade; mas o caminho para a transcendência nos traz a inocência dos animais como prêmio máximo. "O paraíso nos chama de volta ao Éden", observa Agamben (2004, p. 21). Pensar a exceção do ser humano com relação ao animal, por isso mesmo, parece fundamental, no que pese sua ambiguidade. É necessário que consideremos o terreno ambíguo onde essa exceção é constituída. Por isso mesmo, o fim da história, o fim da aventura e da precariedade da condição humana, tem uma face, a do animal.

3. Algo de certo modo semelhante à noção de humanização que nos oferece também o mito de Prometeu.

> Quando a diferença se esvai e os dois termos desabam um sobre o outro – como parece estar acontecendo hoje – a diferença entre ser e nada, lícito e ilícito, divino e demoníaco também desaparece, e no seu lugar algo aparece para o qual nos falta mesmo um nome. Talvez os campos de concentração e de extermínio também sejam um experimento deste tipo, uma tentativa extrema e monstruosa para decidir acerca do humano e do inumano, que findou por arrastar a possibilidade mesma da distinção à sua ruína (*Idem*, p. 22).

O que está em jogo na discussão acerca da alteridade radical do animal não é irrisório. Em 2009, a professora Cynthia Hamlin e eu escrevemos um texto discutindo os vários tipos de mirada através das quais a hotentote Sarah Baartman foi essencializada, morta, dissecada, exibida em circos ou em espaços científicos. Em todas aquelas situações, e especificamente na última delas, a questão da animalidade ou humanidade de Baartman era um ponto central para decidir o seu destino (cf. Ferreira e Hamlin, 2010). Depor sobre a essência do humano naquele triste episódio da história ocidental significava sobretudo falar acerca do animal, implicava dar uma resposta à questão "o que é um animal?". E talvez aqui seja necessário afirmar: em Heidegger não se trata de entender a oposição humano-animal como uma falha da metafísica, mas de perceber que nem a essência do ser humano nem a do animal são suficientemente pensadas nesse âmbito.

De qualquer modo, obter a diferença específica do humano em relação ao animal parece não ter sido uma tarefa simples para as ciências naturais dos séculos XVIII e XIX. De acordo com Lineu, fundador da taxonomia científica moderna, a tarefa de diferenciar um homem de um macaco é muito mais difícil do que parece. As diferenças anatômicas são desprezíveis e mesmo a linguagem não constituiria para ele um traço distintivo. "Na verdade, o gênio de Lineu consiste não tanto na determinação com a qual localiza o homem entre os primatas quanto na ironia com a qual ele não registra – como o faz com as outras espécies – qualquer característica específica de identificação ao lado do nome genérico, *Homo*, apenas o velho adágio filosófico: *nosce te ipsum* [conhece a ti mesmo]" (Agamben, 2004, p. 25). O ser humano é o ser sem lugar próprio, sem um molde, sem qualidades específicas e por isso a ciência moderna o verá como portador da *liberdade de se tornar besta ou deus*. Aquilo que o particulariza diante dos outros seres vivos é apenas saber de sua finitude – conhecimento sobre o qual poderíamos dizer "tão pouco!" ou "tanto!". Mas essa conclusão nos permite historicamente uma outra que apenas em sua forma lembra Lineu e a ciência moderna. *Pois o*

ser humano é o ser sem qualidades específicas, o ser na ausência de si, e que por isso está sempre a caminho. Esse "estar a caminho", entretanto, remete a um excesso ontológico incomensurável com a positividade das qualidades de um organismo vivo.

Que após precisar tal princípio de estruturação – a vida biológica, a informação genética etc. – o humanismo necessite encontrar uma especificidade do homem parece um gesto previsível, insuficiente, fadado a desapontar. Seguindo Heidegger, Agamben ainda necessita identificar uma diferença fundamental que ateste a excepcionalidade do ser do *Dasein*, ou seja, do ser do ser humano, porém essa tarefa é realizada num terreno mais fundamental do que aquele que ousou a cultura ocidental. E aquele outro a quem sempre o humanismo recorreu, o animal, está ainda à nossa disposição para que se possa conceber a realização desse ato de desvelamento. O primeiro passo da restauração da dignidade do *Dasein*, portanto, é separá-lo do ser vivo. Já na *Carta sobre o humanismo* encontramos essa preocupação. Ali lemos:

> O fato de a filosofia e a química fisiológica poderem examinar o homem como organismo, sob o ponto de vista das Ciências da Natureza, não é prova de que neste elemento "orgânico", isto é, de que no corpo explicado cientificamente, resida a essência do homem. Isto vale tão pouco como a opinião de que, na energia atômica, esteja encerrada a essência da natureza. Pois, poderia mesmo acontecer que a natureza escondesse precisamente a sua essência, naquela face que oferece ao domínio técnico do homem (Heidegger, 1987, p. 47).

Em concordância com isso, Agamben observa:

> Como é bem conhecido, Heidegger constantemente rejeita a definição metafísica tradicional do homem como *animal rationale*, o ser vivo que tem linguagem (ou razão), como se o ser do homem pudesse ser determinado mediante a adição de algo ao "ser simplesmente vivo" (Agamben, 2004, p. 50).

Mas, afinal, de que forma é possível pensar a excepcionalidade do ser humano com respeito ao ser do animal – aceitando aqui que algo como *o* animal, ou a essência do conjunto dos seres vivos, de fato exista? Analisando a obra do zoólogo Jakob von Uexküll, Giorgio Agamben tem a possibilidade de problematizar essa postulação profundamente metafísica, mas está empenhado demais em pensar com Heidegger *o* animal – e, assim, já de antemão conceber o animal como algo à disposição, algo arregimentável no grande conjunto dos

viventes, ainda que a partir de um projeto mais nobre. Algo deve ser reafirmado acerca da linha de raciocínio que se seguirá. Pensar o impensável, ou seja, pensar o animal, continua sendo uma estratégia fundamental para se inferir algo sobre a essência do humano – apesar de tudo que já disse Heidegger sobre o perigo desse encaminhamento para a filosofia ocidental. Pois aqui não se trata de partir de um lugar diferente da metafísica, mas de levá-la a questões que ela se recusa a tomar para si. Para conceber a exceção que é ser humano teremos ainda de recorrer ao animal, pois enquanto o animal continuar a ser o impensável, seria igualmente impossível falar acerca da essência humana. Diante da inefabilidade do animal, o "*humanitas* também aparece como algo impensável [*ungraspable*] e ausente, suspenso como o é entre um 'não-ser-capaz-de-permanecer' e um 'não-ser-capaz-de-deixar-seu-lugar'" (*Idem*, p. 51). Pensar o humano, assim, pressupõe uma definição negativa[4] do animal, e é nesse contexto que surge a proposição: *o animal é pobre em mundo*.

> O caminho para a elaboração da pergunta "o que é mundo?" deve ser uma consideração comparativa. [...] Através de uma discussão comparativa das três teses: a pedra é sem mundo, o animal é pobre em mundo e o homem é formador de mundo, queremos circunscrever provisoriamente o que temos de entender em geral sob o termo *mundo* e em que direção temos de olhar em meio a esta comparação (Heidegger, 2006, p. 215).

Mas o que significa exatamente essa pobreza sobre a qual nossa riqueza, nossa capacidade de nos relacionarmos com os entes enquanto tais, funda-se do ponto de vista lógico e ontológico? Simplifiquemos inicialmente: essa pobreza significa que o animal age segundo um automatismo incapaz de apreender como tal o ambiente em que ele nasce, vive, desenvolve-se e morre. Para Heidegger o animal é meramente um organismo vivo. Acerca da vida desse ente, disso que consideramos evidente na experiência cotidiana, a tradição filosófica e científica ocidental parece não ter refletido o suficiente. Mais que isso, ao investigar esse organismo a partir de suas semelhanças com os sistemas mecânicos, essa tradição aprofunda sua irreflexão, pois que não apenas reduz o *humanitas* ao *animalitas*, mas este último à condição de um sistema de engrenagens – ou, mais recentemente, à ideia de um sistema informacional que se atualiza, concretiza. Por isso mesmo, durante todo o sexto capítulo de *Os conceitos fundamentais da metafísica*, Heidegger afirma a necessidade de diferenciar a essência e a disposição interna do organismo do mero instrumento. A base dessa distinção seria o contraste que ele esta-

4. Ainda que a palavra "negativa" aqui não queira dizer necessariamente "má", fica claro que é sobre a impossibilidade de o animal ser que será constatado algo como uma positividade do humano.

belece entre "ser útil para" e "ser apto para", o que nos remete diretamente a Aristóteles. Também na *Física* o ser natural se separa do ser técnico por sua incapacidade de ter em si mesmo seu próprio princípio de produção. Poder-se-ia dizer que sua condição de utilidade, de ser útil para alguém, não o torna apto para coisa alguma. Assim, diferente de um martelo, um boi não é essencialmente útil para nada, pois nada do que ele realiza se consuma em algo distinto dele próprio. Em vez disso, seu organismo vivo possui aptidões específicas, digamos ver, que não se consumam em algo diferente do seu próprio movimento de vir a ser. Para Heidegger, portanto, pensar a essência do vivo a partir de um raciocínio do tipo causa e efeito não faz qualquer sentido.

> O comportamento [do animal] e suas maneiras de ser não são feixes que saem de uma coisa para outra e que deixam o animal percorrer vias preestabelecidas. O comportamento é muito mais um *manter-se um* e um preso a si mesmo, e, em verdade, sem reflexão. O comportamento enquanto modo de ser em geral só é possível em função do fato de o animal estar preso em si. [...] Somente à medida que, segundo sua essência, o animal é perturbado, ele pode se comportar (*Idem*, p. 273).

A relação que o animal estabelece com o seu ambiente é definida por Heidegger como "cativação" [*Benommenheit*], como um "ser-preso em si mesmo". A ideia de "ser-preso em si", ser tomado por algo que não surge como tal para o animal, deve ser confrontada também com outros significados, ecos que a palavra *Benommenheit* possui. Ela nos diz de um *torpor*, de uma *dormência*, *sonolência* com os quais os animais se comportam no mundo. Em todo caso, temos aqui a sensação de que os seres que apenas existem como vida biológica não estão plenamente acordados. Qual o sentido desse ser-cativo, portanto? Agamben fornece dois exemplos, tomados do próprio Heidegger, que aqui resumiremos. Quando alguém secciona o ventre de uma abelha e a coloca diante de uma porção de mel, seu instinto é o de sugar essa substância indefinidamente, pois não estando nunca cheia de mel, ela será cativa de seu instinto, das pulsões que a ligam ao seu ambiente de forma imediata[5]. Segundo exemplo: entre o mundo da aranha que tece sua teia de modo a torná-la[6] invisível para pequenos insetos e a mosca que eventualmente cai presa dessa armadilha existem duas séries de acasos biológicos que se integram. A aranha nada sabe da mosca como tal; a mosca nada sabe da aranha como tal. Ambas estão no mundo, mas não têm mundo. Nesse sentido, elas não estão abertas, nem fechadas, ao mundo; o mundo lhes é uma impossibilidade.

5. Aqui talvez fosse o caso de observar: um ser humano vítima de hemorragia grave tem um impulso semelhante: aplacar sua sede de todo modo.

6. Na *Crítica do julgamento*, Kant já advertia para o fato de que a atribuição de teleologia à natureza é apenas uma limitação da linguagem. No caso em apreço, para melhor apresentar o que Heidegger tem em mente, precisaríamos dizer que a aranha tece sua teia e que esta resulta sempre apta a capturar pequenos insetos, como a mosca. Claro que mesmo assim não nos livraríamos completamente do problema que identificamos – além de passarmos a conviver com um outro: a artificialidade da frase.

> Os seres não são revelados [*offenbar*] ao comportamento do animal em sua cativação, eles não são revelados e por essa razão mesma não são *vedados* para ele também. A cativação coloca-se para além dessa possibilidade. [...] Dizer que a cativação é a essência do animal significa: *O animal como tal não se posta dentro da potencialidade para a revelação dos seres. Nem o assim chamado ambiente nem o animal como tal são revelados como seres* (Heidegger *apud* Agamben, 2004, p. 54).

O animal é o ser que não vacila, que não oscila diante do mundo, e é portanto incapaz da decisão – ou da indecisão. Ora, ao definir a finitude do ser humano como um dado fundamental de seu ser, em *Conceitos fundamentais da metafísica*, Heidegger já havia caracterizado esta oscilação, incerteza, como uma marca fundamental de sua própria abertura. O próximo passo do argumento agambeniano é precisamente aproximar a "pobreza de mundo do animal", sua cegueira em perceber os seres como tais, de um sentimento de sintonia entre o humano e o mundo que Heidegger denomina *tiefe Langweile*, ou seja, "chatice profunda", "tédio profundo". Esse sentimento animalizador é dado por uma espécie de abertura do ser humano em que o mundo lhe impõe um tipo particular de resistência. Em certos momentos de nossas vidas, durante uma palestra que se arrasta sem chegar ao ponto central, esperando indefinidamente numa sala de espera de um consultório, o tempo parece ter parado. Movimentamo-nos na cadeira, folheamos uma revista, mas não há nada que nos interesse, olhamos o relógio algumas vezes e os ponteiros parecem congelados. É essa experiência de abrir-se para um mundo que por algum motivo parece ter perdido o significado, a relevância, ou, mais precisamente, parece ter se fechado à nossa abertura, nada tendo a nos oferecer, que Heidegger chama de "chatice profunda". A esse sentimento ele dedica quase duzentas páginas de *Conceitos fundamentais da metafísica*, o que me parece bastante adequado aos seus propósitos. "*Ao se entediar,* Dasein *é destinado* (ausgeliefert) *a algo que se recusa, exatamente como o animal, em sua cativação, é exposto* (hinausgesetz) *em algo não revelado*" (*Idem*, p. 65).

Recordemos nesse ponto o que já falamos na introdução deste artigo: uma das possibilidades da sociedade da aceleração tecnológica, da sociedade que assegura seu domínio sobre o conjunto dos entes, da natureza num nível atômico, molecular, é perder essa natureza no exato momento em que ela parece ter sido conquistada. Perdemos o mundo ao sermos incapazes de traçar entre ele e nossa finitude uma relação, ao percebermos que já não existe algo que se destaque da mesmice das coisas sem sabor. E isso é ape-

nas outra forma de falar sobre o niilismo na contemporaneidade. Algumas páginas após a citação acima, Agamben conclui:

> [...] a *lethe* que domina o centro da *aletheia* – a não verdade que também pertence originariamente à verdade – é a não revelabilidade, o não aberto do animal. A batalha insolúvel entre revelabilidade e não revelabilidade, entre revelação e ocultamento, que define o mundo humano, é a batalha entre o homem e o animal (*Idem*, p. 69).

Esse mesmo tema e oposição são retomados por Heidegger em seus escritos da década de 1960 sobre a linguagem. Ali também se postula que a linguagem é um elemento diferenciador do ser humano. Os animais não têm linguagem por um motivo muito simples: eles não teriam um mundo, não estariam abertos ao ser como tal e por esse motivo seriam privados do que se poderia chamar linguagem no sentido que lhe atribui Heidegger. "Porque as plantas e os animais estão mergulhados cada qual no seio de seu ambiente próprio, mas nunca estão inseridos livremente na clareira do ser – e só esta clareira é 'mundo' – por isso, falta-lhe a linguagem. E não porque lhes falta a linguagem estão suspensos sem mundo no seu ambiente" (Heidegger, 1987, pp. 49 e 50). Que a própria ideia de linguagem venha sendo determinada pelas ciências da informação, ou seja, por uma ênfase na *performance*, na comunicação inequívoca, é, portanto, elemento preocupante de nossa "animalização", do niilismo que ameaça devorar nossas possibilidades mais essenciais.

Vejamos, portanto, o caso da cibernética como ilustração. Para essa ciência, linguagem significa comunicação, isto é, a mera troca de mensagem a serviço de uma *performance* específica, da realização de tarefas predeterminadas. Por mais influente que seja essa forma de compreender a linguagem, comunicação, informação, Heidegger a considera um amesquinhamento da possibilidade que a linguagem tem de colocar a abertura do ser. Ao final, a ideia de linguagem da teoria da comunicação não diferenciaria o humano do animal. Não é fortuito, portanto, que, quando fala em comunicação, linguagem, Norbert Wiener não separe homem, animal, natureza, máquina. Todas essas entidades teriam a capacidade de trocar mensagens entre si e, assim, de se comunicar. Essa comunicação pressupõe, por seu turno, uma linguagem não ambígua que permita a troca de mensagens. Assim, a cibernética torna-se para Heidegger a realização mais consumada da metafísica, naquilo que ela tem de mais básico: pensar o

humanitas a partir do *animalitas*, acreditar que ambos pertencem ao mesmo âmbito (dos seres vivos, das entidades naturais), e ali tentar realizar seu desejo de colecionar, estocar todos os entes num plano comum que permitisse sua perfeita mobilização.

Algo na exegese agambeniana de *Os conceitos fundamentais da metafísica*, entretanto, merece maior atenção. De fato, a suposição de uma força niilista nas sociedades modernas, de amesquinhamento das possibilidades do ser, centra-se na aproximação entre o humano e o animal, e deste em relação ao autômato. Esse processo de reduções sucessivas marca a tecnociência. A automatização seria algo como a consumação do esquecimento do ser que é mais íntimo ao ser humano, a redução das relações entre este e o mundo às questões do labor, da busca de certeza, de segurança. Mais uma vez, estamos diante de um procedimento epistemológico familiar: excluir uma diferença e posteriormente reintroduzi-la como caso particular, atributos específicos daquilo que reduzimos.

> Mas se é assim, então é questionável se temos o direito de apreender os organismos como instrumentos e máquinas. Se esta posição estiver por princípio excluída, aquele procedimento no interior da biologia também é impossível: o procedimento que toma o ser vivo como uma máquina, e, em seguida, introduz, além disso, funções para além do maquinal (Heidegger, 2006, p. 247).

Frisemos esse ponto. A ciência moderna entende a especificidade do vivente, do organismo vivo, de uma forma semelhante ao modo como o ser humano é apresentado pela metafísica: encontra-se uma unidade e em seguida se afirma um traço diferenciador. Ao fazer isso, no entanto, o pensamento ocidental deixa de colocar a possibilidade de entender os traços distintivos do animal, do mecanismo e do ser humano em um terreno fundamental. E, no final das contas, os debates intensos que as ciências da vida promoveram, e ainda promovem, entre visões mecanicistas e vitalistas do organismo vivo não conseguem colocar esse gesto impensado em questão[7]. Assim, pensadores como Hans Jonas (2004) ou Michel Foucault (1998) enfatizaram de modo recorrente que o inanimado, a partir do século XVIII, passa a ser o parâmetro que baliza a própria compreensão científica da vida. E assim, segundo Heidegger:

> Precisaremos tentar promover na zoologia e na biologia o reconhecimento de que os órgãos não são meros instrumentos, de que o organismo não é uma mera máquina.

7. Basta que tomemos como exemplo a genômica. Ainda não são as questões desse debate que mobilizam a contribuição de cientistas destacados, como Richard Lewontin, Evelyn Fox-Keller, Susan Oyama, entre outros (cf. Ferreira, 2009).

> Isto significa, portanto, que o organismo ainda é algo mais, algo por detrás e para além. [...] Porque através deste reconhecimento do que está para além do maquinal damo-nos aparentemente conta da essência própria do vivente, e justamente através daí o dado inicial não é afastado, mas sancionado. Este dado inicial é coassumido na determinação fundamental e não aparece aí senão reforçado, para mascarar ainda mais a teoria originária da essência do animal ou, então, para incitar a assunção de quaisquer forças supramecânicas (vitalismo) (Heidegger, 2006, pp. 250-251).

O esquecimento e a redução promovidos pela ciência e tecnologia contemporâneas têm um caráter, portanto, duplo. Eles colocam a questão da essência do ser humano a partir da pobreza de mundo do animal e não chegam sequer a entender tal pobreza, pois reduzem o organismo vivo ao mecanismo, ao instrumento. E, desse modo, podemos fechar as duas metades do argumento: o niilismo da cultura tecnológica produz a animalização do ser humano, sua redução a um tédio profundo, a uma pobreza de mundo que só é aplacada pelo investimento em nossa vida vegetativa, em nossa vida nua. Na ausência de um pensamento que possa colocar a verdade do ser, a abertura do humano para o mundo como uma questão; diante da equivalência de todas as coisas sob a dinâmica do mercado, a única saída parece ser, de fato, a "sertralinização"[8] da existência, o investimento no concreto do corpo. Marx, nos *Manuscritos econômicos e filosóficos*, observava que, sob o capitalismo, o trabalho que seria um espaço de humanização se converte em espaço de animalização; e as horas vadias, horas de ócio, em que compartilharíamos atividades com todos os animais, tornaram-se nossa única esperança de humanização. Partindo de premissas bastante diferentes da ideia de humanização pelo trabalho, Heidegger e Agamben chegam a uma conclusão semelhante, no que pese mais sombria.

8. Referência ao uso do antidepressivo cloridrato de sertralina.

A outra metade do argumento seguiria da seguinte forma: a relação impensada entre o humano e o animal, a transformação do *humanitas* em *animalitas*, realiza suas consequências mais nefastas sob um regime de biopoder. E esse regime só é possível num espaço político e cultural de profundo niilismo, em que o máximo que podemos tirar da vida é mais vida. As duas ideias, portanto, completam-se. Uma cultura tecnológica seminalmente niilista tende a animalizar a condição humana, a investir em nossas funções vegetativas. E por ser incapaz de pensar a excepcionalidade do humano com relação aos seres vivos, por não pensá-lo a partir da dignidade do ser, da abertura única que o ser do *Dasein* tem com relação ao mundo, mas por encará-lo como um ente entre outros entes vivos, o humanismo ocidental promove inadvertidamente o niilismo. A sociedade contemporânea, por-

tanto, tem como marcas terríveis a associação de niilismo e biopoder, o que, afinal, seriam duas expressões de um mesmo fenômeno.

Algumas considerações finais

Em outros ensaios, já tive a oportunidade de comentar criticamente a associação entre tecnologia e niilismo, embora concorde que a cultura da aceleração e da inovação como fim não escape a esse diagnóstico. Nestas considerações finais, procurarei refletir acerca da continuidade que existe entre a ideia de "vida nua", base da ampliação agambeniana do conceito de biopoder, e as ideias da existência de seres "apenas-viventes" [*nur lebenden*], pobres de mundo, tal qual é proposto por Heidegger, para discorrer sobre o risco de animalização da condição humana nas sociedades modernas. Creio que Jacques Derrida é um pensador importante para realizar as considerações finais, tais como as proponho. Ora, devemos reconhecer uma aparente descontinuidade em nossa estratégia argumentativa. Derrida não é um filósofo para quem ideias como biopoder, vida nua, fundamentais na estrutura conceitual do presente ensaio, sejam relevantes. Mas, sem dúvida, ele é um filósofo das situações liminais, dos espaços do pensamento em que a língua falha, em que a fala gagueja. Esse é precisamente o espaço que procuramos explorar a partir das contribuições de Heidegger e Agamben, pois logo de partida reconhecemos que a relação entre o humano e o animal é a mais difícil para o pensamento. E isso é assim mesmo quando temos diante de nós o animal domesticado, ou seja, "humanizado" num certo sentido.

> Animais domésticos são mantidos em casa por nós, eles "vivem" *conosco*. Mas nós não vivemos com eles, se é que a vida significa: *ser* sob o mesmo modo de ser do animal. Não obstante, *estamos com* eles. Este ser-com também não é, contudo, nenhum *coexistir*, uma vez que o cachorro não existe, mas apenas vive. [...] Nós dizemos: o cachorro está embaixo da mesa, ele sobe a escada. [...] Ele devora seus alimentos conosco – não, ele não come. Porém, esta comunhão conosco! Um acompanhamento, uma transponibilidade – e, todavia, não (*Idem*, p. 242).

"Porém, esta comunhão conosco!" Tal comunhão seria possível, concebível, "e, todavia, não". A leitura da conferência *O animal que logo sou*, de Jacques Derrida, é aqui uma oportunidade de reafirmar a dificuldade de pensar a alteridade radical do animal no momento exato em que algumas conclusões já parecem evidentes, como por exemplo a mudez, o vazio e

a "pobreza de mundo" onde vive o animal. *A possibilidade de afirmar tais conclusões são importantes para entender o que Heidegger tem em mente desde o princípio, isto é, requalificar o humanismo, sem abandoná-lo.* Algo semelhante a tal constatação já havia sido formulado por Derrida em *Margens da filosofia*, mais particularmente em seu capítulo segundo. Ali ele se perguntava sobre como a interpretação antropológica que Sartre faz da ontologia radical, e que Heidegger rejeita, teria sido possível. Haveria algo no pensamento heideggeriano que ensejasse a interpretação enviesada de Sartre? Parece claro que a busca de uma requalificação do humanismo seria impossível sem que o animal continuasse constituindo de algum modo o nosso espelho negativo. A abertura do ser do ser humano, seu estar sempre a caminho, seu debruçar-se sobre um mundo que o coloca sempre em questão, só foi possível em contraposição à conclusão de que o animal é pobre em mundo, que ele é cativo dos estímulos que lhe são impostos pelo seu ambiente. Constatamos nossa riqueza em mundo exatamente quando percebemos a pobreza do animal; nossa derrelição (e portanto a possibilidade de nossa liberdade) quando constatamos a determinação, cativação instintiva, o torpor, do animal. Pode-se assim dizer que o animal continua funcionando como espelho negativo na empreitada filosófica heideggeriana, não obstante as ponderações que se possam realizar a este respeito. Ele próprio procura se distanciar de um eventual mal-entendido, de uma interpretação antropocêntrica de suas considerações.

> Com esta questão aportamos na diferença expressa através dos termos *formação de mundo* por parte do homem e *pobreza de mundo* do animal – pobreza que, apesar de tudo, dito de maneira rudimentar, é riqueza. A dificuldade do problema reside no fato de o nosso modo de questionamento sempre impor a interpretação desta pobreza de mundo e deste envolvimento característico do animal no círculo a partir do pressuposto de que isto com o que ele se liga e o modo como se liga é um ente. Nós colocamos aqui a questão como se esta ligação mesma fosse uma ligação ontológica aberta para o animal. Uma vez que isto não procede, somos levados à tese de que a *essência da vida só é acessível no sentido de uma consideração desconstrutiva*; o que não significa que a vida seja menos valiosa ou esteja em um nível inferior ao ser-aí humano. A vida é muito mais um âmbito, que possui uma riqueza de abertura tal que o mundo humano talvez não conheça de forma alguma (*Idem*, p. 292).

Não obstante a atitude respeitosa em relação à alteridade do animal e mesmo a cogitação de uma riqueza de "experiência" que é dada à vida biológica do animal e não facultado à existência humana, a questão de

uma comunhão (possível e, ao mesmo tempo, impossível) entre o humano e o animal continua sendo filosoficamente desafiadora e existencialmente incômoda. O texto derridiano ajuda a manter diante de nós esse incômodo mesmo, o incômodo do olhar do absolutamente outro. Não se trata, pois, de negar a metafísica, e essa também não era a intenção de Heidegger, mas de tentar operar nos seus pontos cegos, nos seus pontos de desconstrução. E assim percebemos logo de partida a sutileza do título da palestra de Derrida, que se perde na tradução para o português. Pois o que afirma esse título é muito menos uma rendição dócil à metafísica, ao pensar biopolítico que a funda, à ideia de que sob o humano há um animal, mas a constatação de que a animalidade do animal não pode deixar de nos mobilizar. O título francês da obra, portanto, é *L'animal que donc je suis* (*À suivre*). Há aqui um emaranhado de sentidos entre os verbos ser [*être*] e seguir [*suivre*] que parecem se multiplicar ali: o animal que logo sigo, o animal que logo estou a seguir, o animal que logo sou (a seguir). Mas neste texto não apenas seguimos e contemplamos o animal. Bem mais incomodamente, ele nos olha.

Como reagir diante desse olhar de um absolutamente outro, desse ser incapaz da língua, e que no entanto precisamos nomear como faltante? Pois, afinal: "Ele tem seu ponto de vista sobre mim. O ponto de vista do outro absoluto, e nada me terá feito pensar tanto sobre essa alteridade absoluta do vizinho ou do próximo quanto os momentos em que eu me vejo nu sob o olhar de um gato" (Derrida, 2002, p. 28). Dignidade do organismo vivo, de um ser incapaz do *logos* e da fala, e que nos compele ao gesto ético, no ponto exato onde poderíamos pensá-lo inconcebível, onde toda experiência poderia simplesmente ser reduzida ao instrumentalizável, mobilizável, passível de ser posto à disposição etc. etc. A possibilidade desse gesto ético, por seu turno, ou seja, o fato de estar postado diante da alteridade absoluta do outro, vai em par com o reconhecimento de nossa nudez histórica e ontológica; reconhecimento possibilitado por esse outro para quem a nudez não se coloca ou, como diria Heidegger, esse que está preso em seu "círculo de desinibição" (Heidegger, 2006, pp. 290ss.). Diante desse olhar, emudecemos de pudor.

> Descartes, Kant, Heidegger, Lacan e Levinas. Seus discursos são fortes e profundos, mas neles tudo se passa como se eles nunca tivessem sido vistos, sobretudo não nus, por um animal que se dirigisse a eles. Tudo se passa ao menos como se essa experiência perturbadora, supondo que ela lhes tenha ocorrido, não tivesse sido teoricamente registrada, precisamente lá onde eles faziam do animal um teorema, uma coisa vista mas que não vê (Derrida, 2002, p. 33).

Para Derrida, essa denegação, isto é, que o animal possa nos olhar, não é um gesto teórico qualquer. "Ela institui o próprio do homem, a relação consigo de uma humanidade antes de mais nada preocupada com o seu próprio e ciumenta em relação a ele" (*Idem*, p. 34). E esse gesto é tão político, e biopolítico, quanto aquele que possibilita a redução do homem ao animal e deste ao mecanismo. Para Derrida, algo crucial vem à tona: o pensamento heideggeriamo ainda não possibilita pensar que os animais podem sofrer, mesmo presos em sua sonolência, embrutecimento, em seu círculo de cativação. É possível mesmo dizer que haja cumplicidade entre os dois gestos, o metafísico-humanista e o que pretende sua *Destruktion*. Em outras palavras, o ato de denegação só se torna possível quando o animal não surge em sua especificidade, em sua capacidade de nos ver. A animalização do humano e a biopolítica não seriam possíveis sem aquela denegação. E assim: "Deus destina os animais a experimentar o poder do homem, *para ver* o poder do homem em ação, para ver o poder do homem à obra, para ver o homem tomar o poder sobre todos os outros viventes" (*Idem*, p. 37). Só então é factível pensar em "vida em estado puro", "vida nua". Poder falar é ser capaz de dizer "*o*" animal, ou seja, aquele que não vê, não nos mira e pode, portanto, ser colecionado, catalogado. Derrida se pergunta o que poderia significar a vida em estado bruto, a vida nua? O que seria o vivente sem mais [*Nur-lebenden*] de que fala Heidegger, senão já essa perspectiva?

Em lugar de procurar responder diretamente a essas questões, Derrida pergunta apenas se os animais acaso podem sofrer. Poder sofrer é, de certo modo, um paradoxo, pois significa algo como "poder não poder". "Eles podem *não* poder? E o que dizer desse não poder? Da vulnerabilidade sentida a partir desse não poder?" (*Idem*, p. 55). Para Derrida, essa seria a "maneira mais radical de pensar a finitude que compartilhamos com os animais" (*Idem*). A partilha do *pathos* do não poder, do estar vulnerável, do sofrer, seria a base daquela comunhão impossível de que falava Heidegger em *Conceitos fundamentais da metafísica*, e se mostrava tão paradoxal para ele. Heidegger é um pensador do ser. Os problemas centrais para Derrida, por outro lado, são éticos, e não é fortuito que ele esteja sempre interessado em espaços de liminalidade, zonas em que o outro em sua dimensão absoluta se faz presente. E assim: "Tudo o que direi consistirá sobretudo em não apagar o limite, mas em multiplicar suas figuras, em complicar, em espessar, em desfazer a linearidade, dobrar, dividir a linha justamente fazendo-a crescer e multiplicar-se" (*Idem*, p. 58).

Sempre que ao adentrar essa zona limite formos tomados por um sentimento contundente de estranheza, pudor, precariedade, é o fantasma *do* animal que denunciará a violência sobre a qual construímos uma comunidade de humanos.

No começo do presente ensaio aventávamos a possibilidade de que o pensamento heideggeriano e seus desdobramentos no pensamento de Giorgio Agamben pudessem dar uma resposta ao "sociologismo", a um certo gesto fácil da "filosofia da cultura" que potencializa o niilismo ao reforçar a sua base, o olhar transcendente do intelectual. Naquela ocasião vimos que esse niilismo se fundava na incapacidade da metafísica de pensar o humano num terreno suficientemente digno e de o reduzir ao organismo vivo, ao animal. O animal, ele próprio, demandava um investimento reflexivo. O que é este animal sempre pressuposto pelo humanismo? Se o pensamento heideggeriano foi visto como a possibilidade de trazer essa oposição para um terreno mais digno, percebemos agora que seus compromissos antropológicos reforçam, em um terreno menos suspeito, a economia humano-animal que estrutura a metafísica e o niilismo que dela decorrem. O pensamento derridiano surge aqui como um lembrete de que a ferida aberta, a zona de liminalidade que funda o próprio humanismo, não pode nem deve ser fechada. Esse seria um gesto ético, a nosso ver estaria mais próximo da compreensão heideggeriana do humano como um ser que está sempre a caminho do que Heidegger ou Agamben parecem dispostos a aceitar.

Se defendemos essa postura e compromisso ético é porque também entendemos o seu sentido político: o de não fechar nem humanos nem animais a partir de uma perspectiva transcendente, distanciada, que nos desengaja da tarefa de construir um mundo melhor. Para humanos e animais.

Referências Bibliográficas

Agamben, Giorgio. (1997), *Homo sacer: le pouvoir soluverain et la vie nue*. Paris, Seuil.

______. (2004), *The open: man and animal.* California, Stanford University Press.

Derrida, Jacques. (2002), *O animal que logo sou.* São Paulo, Editora da Unesp.

______. (s/d), "Os fins do homem". In: ______. *Margens da filosofia.* Porto, Rés.

Dreyfus, H. (1993), "Heidegger on the connection between nihilism, art, technology, and politics". In: Guignon, C. B. (ed.). *The Cambridge Companion to Heidegger*. New York, Cambridge University Press.

Ferreira, Jonatas (2009), "A digitalização da vida: uma apreciação de seus aspectos

ontológicos e culturais". In: Szapiro, Ana (org.). *Clínica da pós-modernidade: formas de subjetivação, de violência e de dessimbolização*. Rio de Janeiro, Bapera.

______ & Hamlin, Cynthia. (2010), "Mulheres, negros e outros monstros: um ensaio sobre corpos não civilizados". *Revista de Estudos Feministas*, 18 (3).

Foucault, Michel. (1998), *O nascimento da clínica*. Rio de Janeiro, Forense Universitária.

Haar, Michel. (1990), *Heidegger e a essência do homem*. Lisboa, Instituto Piaget.

Heidegger, Martin. (1987), *Carta sobre o humanismo*. Lisboa, Guimarães.

______. (1999), *Língua de tradição e língua técnica*. Lisboa, Passagens.

______. (2006), *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Rio de Janeiro, Forense Universitária.

Jonas, Hans. (2004), *O princípio da vida: fundamentos para uma biologia filosófica*. Petrópolis, Vozes.

Kojeve, A. (2002), *Introdução à leitura de Hegel*. Rio de Janeiro, Contraponto.

Stiegler, Bernard. (2001), *Le temps et la technique*. Vol. 1: *La faute d'Épiméthée*. Paris, Galilée.

Resumo

Heidegger, Agamben e o animal

Neste ensaio analiso a reflexão filosófica heideggeriana acerca da relação entre o ser humano e o animal, tal como esta se apresenta particularmente em obras como *Carta sobre o humanismo*, *A caminho da linguagem* ou *Os conceitos fundamentais da metafísica*. Nosso objetivo é demonstrar a importância dessa contribuição para entendermos o modo como Giorgio Agamben interpreta o conceito foucaultiano de biopoder. Assim, para Agamben, a animalização da política não é um fenômeno moderno, mas diz respeito àquilo que permanece impensado na metafísica como um todo. De fato, sua crítica mais ampla à cultura política ocidental, e que não se atém apenas a formas modernas de administração da vida, passa pela reflexão heideggeriana sobre o niilismo, sobre a metafísica e sobre a incômoda figura do animal. Nosso propósito final é discutir, com Agamben, mas também com Derrida, em que medida Heidegger consegue oferecer um quadro teórico capaz de pensar o biopoder contemporâneo num terreno radicalmente diferente daquele que nos foi legado pela metafísica.

Palavras-chave: Heidegger; Agamben; Animal; Humanismo; Niilismo.

Abstract

Heidegger, Agamben and the animal

In this essay I analyse Heidegger's philosophical reflection on the relationship between human beings and animals, particularly as these ideas unfold in works like Letter on

humanism, On the way to language and The fundamental concepts of metaphysics. My aim is to show the importance of this contribution to understanding the way in which Agamben reinterprets the Foucauldian concept of biopower. For Agamben, the animalization of politics is not a modern phenomenon, but concerns what remains unthought in metaphysics as a whole. Indeed his broader critique of Western political culture – which does not restrict itself merely to the analysis of modern forms of administrating life – draws heavily on Heidegger's reflection on nihilism, metaphysics and the troublesome figure of the animal. My final proposal in this text is to discuss, with Agamben, but also with Derrida, the extent to which Heidegger is successful in offering a theoretical framework capable of apprehending contemporary forms of biopower on grounds radically distinct from those inherited from metaphysics.

Keywords: Heidegger; Agamben; Animal; Humanism; Nihilism.

Texto recebido em 4/3/2010 e aprovado em 21/12/2010.

Jonatas Ferreira é doutor em Sociologia pela Universidade de Lancaster (Inglaterra) e professor do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e do Programa de Pós-Graduação em Inovação Terapêutica, ambos da Universidade Federal de Pernambuco. É pesquisador financiado pelo CNPq. E-mail: <Jonatas@pesquisador.cnpq.br>.